

## VITTIME DELLA LIBERTÀ. LA SCHIAVITÚ NELLE PAGINE DELLA «CIVILTÀ CATTOLICA»

*Patrizia Delpiano\**

*Victims of Freedom: Slavery and “La Civiltà Cattolica”*

This article analyzes the discussion of slavery and emancipation that took place in the journal *La Civiltà Cattolica*, published by the Jesuits starting in 1850, to help map a debate that involved both shores of the Atlantic during the nineteenth century and has yet to be systematically addressed as relates to the Italian peninsula.

Rather than condemning slavery and calling for its abolition, the journal exposed the mistreatment characterizing this system – namely the harshness of slaveowners – even while continually stressing the dangers of emancipation. It was only in the face of the final abolitionist laws of the late nineteenth century and the publication of the encyclical *In plurimis* (1888) by Leo XIII that *La Civiltà Cattolica* shifted its approach: it began taking an anti-slavery stand and reconstructing the past in a way that, in keeping with papacy's cultural policy of the time, cast the Church as one of the institutions that had played a pioneering role in urging emancipation.

*Keywords:* Slavery, Catholicism, Jesuits, *La Civiltà Cattolica*, Nineteenth century.

*Parole chiave:* Schiavitù, Cattolicesimo, Gesuiti, «La Civiltà Cattolica», XIX secolo.

Pubblicata dai gesuiti a partire dal 1850, «La Civiltà Cattolica» non ha mancato di attirare nel tempo l'attenzione di studiose e studiosi, che hanno indagato molteplici aspetti e fasi della storia di questa rivista dalla straordinaria continuità editoriale. Ne sono noti i promotori, figure di primo piano dell'Ordine di sant'Ignazio, da Carlo Maria Curci a Luigi Taparelli d'Azeglio ad Antonio Bresciani<sup>1</sup>. È stata evidenziata la sua importante funzione di controllo nella circolazione delle idee ed è stato portato alla luce il complesso e

\* Dipartimento di Culture, politica, società, Università di Torino, Campus Luigi Einaudi, Lungo Dora Siena 100, 10157 Torino; patrizia.delpiano@unito.it. Questo lavoro è dedicato alla memoria di mia madre Loredana.

<sup>1</sup> Sui primi decenni della rivista cfr. F. Dante, *Storia della «Civiltà Cattolica» (1850-1891). Il laboratorio del papa*, Roma, Studium, 1990. Il periodico fu pubblicato prima a Napoli, poi Roma, quindi a Firenze per un breve periodo (1871-87), per poi tornare a Roma.

non univoco legame con la Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, da cui dipendeva la censura istituzionale della Chiesa cattolica<sup>2</sup>. Si è sottolineato, più in generale, quanto il quindicinale fosse una delle sedi del cattolicesimo intransigente<sup>3</sup> o, piuttosto, espressione della posizione ufficiale della Santa Sede contro la civiltà contemporanea<sup>4</sup>. Variegati sono inoltre gli approfondimenti tematici entro quello che emerge come un uniforme orientamento di opposizione al liberalismo e alla cultura laica e di difesa delle prerogative ecclesiastiche, un orientamento, sorto in risposta ai Lumi e alla Rivoluzione, che maturò nel quadro della Restaurazione e certo si irrobustì di fronte alla «primavera dei popoli»<sup>5</sup>. Si possono ricordare gli interventi sul magnetismo e sull'ipnotismo<sup>6</sup>, i lavori sulla promozione e la diffusione della narrativa cattolica<sup>7</sup> e, ancora, quelli sui rapporti tra scienza e apologetica, per restare alla seconda metà del XIX secolo, su cui si concentra qui l'analisi<sup>8</sup>.

Nessun dubbio si può nutrire, comunque, sul ruolo fondamentale ricoperto dal periodico nell'orientamento dell'opinione pubblica cattolica italiana in una fase cruciale delle relazioni tra Stato e Chiesa sia entro sia fuori la penisola. Obiettivo degli autori era quello di rendere il giornale una «potenza sociale»<sup>9</sup>, uno strumento, cioè, capace innanzi tutto di istruire il clero,

<sup>2</sup> M.I. Palazzolo, *La perniciosa lettura. La Chiesa e la libertà di stampa nell'Italia liberale*, Roma, Viella, 2010, pp. 19-45. In un'ottica differente, le recensioni edite sulla rivista sono state usate come base di dati da I. Piazza, «*Buoni libri*» per tutti. *L'editoria cattolica e l'evoluzione dei generi letterari nel secondo Ottocento*, Milano, Unicopli, 2009.

<sup>3</sup> F. Traniello, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 96-99, 176; D. Menozzi, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in *Storia d'Italia, Annali*, 22, *Il Risorgimento*, a cura di A.M. Banti, P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007, pp. 451-478.

<sup>4</sup> M. Forno, *Informazione e potere. Storia del giornalismo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 20.

<sup>5</sup> P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 297-303.

<sup>6</sup> C. Gallini, *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Roma, L'Asino d'Oro, 2013<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1983).

<sup>7</sup> Cfr. in particolare N. Del Corno, *Paridi della letteratura. Romanzi e reazionari nell'Italia preunitaria*, in «Belfagor», LV, 2000, 1, pp. 37-54; Id., *Letteratura e anti risorgimento. I romanzi di Antonio Bresciani*, in «Memoria e ricerca», 2007, 24, pp. 21-32.

<sup>8</sup> C. Bovolo, *I cattolici italiani e la scienza. Il discorso apologetico sulla stampa clericale nell'età del positivismo*, Milano, Editrice Bibliografica, 2017.

<sup>9</sup> C. Curci, *Il giornalismo moderno ed il nostro programma*, in «La Civiltà Cattolica. Pubblicazione periodica per tutta l'Italia» (da ora in poi «CC»), I, 1850, vol. I, pp. 5-24: 5. Gli articoli della rivista sono firmati con una sigla. Per la corrispondenza tra autori e sigle cfr. G. Del Chiaro, *Indice generale della Civiltà Cattolica (aprile 1850-dicembre 1903)*, Roma, Ufficio della Civiltà Cattolica, 1904, p. XI.

mediatore culturale per eccellenza, e di coinvolgere, indirettamente o direttamente, lettori e lettrici laici orientandoli a difendere le ragioni del papato contro un processo di secolarizzazione che stava segnando Stati europei e il continente americano. Com'è noto, infatti, il periodico – che conteneva interventi di varia natura (articoli, racconti, recensioni e segnalazioni di libri e altre riviste, oltre a una nutrita sezione di cronaca) – aveva uno sguardo attento non soltanto all'Italia e all'Europa, ma al mondo intero, mostrando una grande attenzione verso le civiltà extraeuropee, pur funzionale a legittimare l'autorità papale a livello globale. Scorrerne le pagine significa dunque cogliere i progetti della Santa Sede in diversi ambiti. Tra i vari problemi che restano da esplorare, uno sembra di particolare interesse, almeno agli occhi di chi – come la sottoscritta – stia ricostruendo il rapporto tra Chiesa cattolica e schiavitù in età moderna e contemporanea. Un tema, quello della schiavitù, su cui è intervenuta decenni or sono Valeria Gennaro Lerda in un articolo attento soprattutto alla guerra civile americana, evidenziando in modo convincente la battaglia politica condotta dal periodico gesuita contro la democrazia liberale statunitense<sup>10</sup>.

«La Civiltà Cattolica» è dunque un caso di studio interessante per offrire un contributo alla ricostruzione del dibattito su schiavitù ed emancipazione, che interessò le due sponde dell'Atlantico nel corso dell'Ottocento e che al momento non è stato affrontato in modo sistematico per quanto riguarda la penisola italiana<sup>11</sup>. La rivista permette di seguire l'atteggiamento del papato – di cui fu specchio fedele, pubblicando e commentando encycliche e documenti ufficiali – nei confronti della schiavitù; permette inoltre di interrogarsi sull'eventuale mutamento di posizione nella seconda metà

<sup>10</sup> V. Gennaro Lerda, *La schiavitù e la Guerra Civile nelle pagine della Civiltà Cattolica (1850-1865)*, in *Italia e America dal Settecento all'età dell'imperialismo*, a cura di G. Spini, A.M. Martellone, R. Luraghi, T. Bonazzi, R. Ruffilli, Venezia, Marsilio, 1976, pp. 233-250. Si veda anche G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery in Italian States, 1750-1850*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 80-81, che analizza tre interventi del 1866. Cfr. M. Argenton, *I gesuiti e la schiavitù: il caso di «Civiltà Cattolica»*, tesi di laurea triennale, tutor P. Delpiano, Università degli studi di Torino, a.a. 2018-2019, che ha individuato vari articoli sul tema a partire da Del Chiaro, *Indice generale*, cit.

<sup>11</sup> Tra i numerosi studi, cfr. O. Pétré-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna, il Mulino, 2006 (ed. or. 2004), pp. 209 e sgg.; J.R. Oldfield, *Transatlantic Abolitionism in the Age of Revolution. An International History of Anti-Slavery, 1787-1820*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011; R. Blackburn, *Il crogiolo americano. Schiavitù, emancipazione e diritti umani*, Torino, Einaudi, 2020 (ed. or. 2011), pp. 178 e sgg.; O. Pétré-Grenouilleau, *La révolution abolitionniste*, Paris, Gallimard, 2017.

dell'Ottocento, in particolare di fronte alle abolizioni della schiavitù stabilite negli Stati Uniti nel 1865, alla fine della guerra di secessione, e a Cuba e in Brasile, con le ultime leggi emanate negli anni Ottanta<sup>12</sup>. Il periodico consente, infine, di dare voce a un ordine religioso, quello dei gesuiti, che nel corso dell'età moderna si era segnalato per il suo dialogo, seppur critico, con le idee e gli strumenti dei *novatores* e che invece, dopo la soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773 e il suo ristabilimento nel 1814, nel corso del XIX secolo si schierò, almeno fino agli anni Ottanta, su posizioni di netta chiusura verso il mondo moderno anche – come si vedrà – in tema di emancipazione.

È bene comunque seguire l'ordine cronologico dei vari interventi calando la storia delle idee nel quadro delle vicende politiche contemporanee. Il termine *a quo* è ovviamente l'anno di fondazione del periodico. Per quanto riguarda il termine *ad quem*, si è scelto come riferimento il periodo successivo all'ultima emancipazione nel mondo occidentale, in Brasile nel 1888, al fine di cercare gli eventuali echi del dibattito. I quali sono stati rintracciati nel 1903, anno (su cui si chiude questo articolo) a cui risale un'importante riflessione su *Il papato e la schiavitù*, che rappresenta la sintesi della narrazione autoassolutoria da parte della Chiesa cattolica sul suo passato filoschiavista.

Occorre subito segnalare che sul periodico la denuncia della tratta fu sempre esplicita. Del resto, fin dal 1815, al Congresso di Vienna, il papato si era impegnato nella dichiarazione contro il commercio dei neri che era stata sottoscritta da vari Stati europei, fra cui Gran Bretagna, Francia, Russia, Prussia, Portogallo (il che non impedì, com'è noto, la continuazione della pratica per molti decenni). Se ci domandiamo invece quale fosse l'atteggiamento della rivista di fronte alla schiavitù, dobbiamo constatare, al di là degli avvicendamenti all'interno della redazione, una posizione a lungo segnata da tiepidezza e assenza di condanna, anzi, da una sostanziale legittimazione della pratica. Ciò durò sino all'epoca dell'ultima emancipazione brasiliana, quando la lotta contro la schiavitù diventò per i governi europei la via per giustificare la nuova dominazione coloniale in Africa: la Chiesa si schierò allora, quando non era più possibile farne a meno, con gli antischiavisti anche al fine di esportare la religione cattolica nel «Continente nero»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Si ricorda che l'emancipazione inglese risale al 1833 e quella francese al 1848.

<sup>13</sup> Sulla posizione della Chiesa cattolica cfr. P. Gravatt, *L'Église et l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 2003; A. Quenum, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*,

In effetti, resterebbe deluso chi cercasse vibranti parole di riprovazione contro la schiavitù: al tono neutro delle sezioni di cronaca si accompagnava la dura condanna del liberalismo americano nella parte relativa agli articoli (par. 1). Non solo: piuttosto che condannare la schiavitù e chiederne un'abolizione, più o meno graduale, se ne denunciarono gli abusi, ossia la severità e la durezza dei padroni, ma non la si considerò un reato; rispetto alla sua istituzione poi, si accusarono, da un lato, i protestanti e, dall'altro, i poteri politici; e non si mancò mai di insistere sui pericoli dell'emancipazione, colpendo duramente i *philosophes* e i rivoluzionari dell'89 (par. 2). Soltanto di fronte alle ultime leggi abolizioniste di fine Ottocento «La Civiltà Cattolica» attuò una svolta: fece professione di antischiavismo ed elaborò una ricostruzione del passato che ergeva il papato, in piena aderenza con la politica culturale contestualmente avviata da quest'ultimo, tra le istituzioni precocemente schierate a difesa dell'emancipazione (par. 3).

1. *Contro il liberalismo americano.* Occorre intanto ricordare che, quando la rivista iniziò le pubblicazioni, la Chiesa non soltanto si era espressa al Congresso di Vienna, ma aveva in seguito assunto una posizione ufficiale, nel 1839, con la lettera apostolica *In supremo* (3 dicembre 1839) di Gregorio XVI dedicata all'«indegno mercato dei neri e di qualsiasi altro essere umano»: la tratta e la riduzione in schiavitù dei neri apparivano «atrocità» del tutto «indegne del nome cristiano». Il papa evidenziava qui il ruolo svolto dal cristianesimo nell'alleviare la condizione schiavile: richiamava la tradizione di san Paolo, che aveva imposto l'obbedienza agli schiavi, da un lato, e un trattamento umano da parte dei padroni, dall'altro. In base al principio evangelico della fratellanza, sia nei primi secoli dell'era cristiana sia in seguito numerosi padroni avevano concesso la libertà ai loro schiavi. Il pontefice, tuttavia, riconosceva chiaramente che altri cristiani avevano ridotto in schiavitù *indios* e neri e ne avevano fatto commercio. Riflettendo

Paris, Karthala, 1993, 2008<sup>2</sup>; P.O. Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans, 1418-1839*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2017. Sul rapporto tra cristianesimo e schiavitù cfr. O. Pétré-Grenouilleau, *Christianisme et esclavage*, Paris, Gallimard, 2021, che segue il percorso sino all'emancipazione del 1848. Per un precedente bilancio storiografico cfr. P. Delpiano, *Le origini intellettuali dell'antischiavismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi*, in «Cristianesimo nella storia», XXXIV, 2013, 3, pp. 773-798. Cfr. inoltre M.T. Fattori, *Licere-Non licere. La legittimità della schiavitù nelle decisioni della Sede apostolica romana tra XVII e XIX secolo*, in «Rivista storica italiana», CXXXII, 2020, 2, pp. 393-436.

sul ruolo dell'istituzione ecclesiastica, Gregorio XVI ricordava che molti pontefici – da Paolo III (*Veritas ipsa*, 1537) a Urbano VIII (*Commissum nobis*, 1639), da Benedetto XIV (*Immensa pastorum*, 1741) a Pio VII nel 1815 – avevano pronunciato condanne contro un «delitto contrario alla salvezza spirituale di chi lo compie», insistendo sulla dimensione del peccato. Si trattava di provvedimenti che avevano sí difeso gli schiavi «dalla crudeltà e dalla cupidigia [...] dei mercanti cristiani, ma non abbastanza – scriveva – per far sí che questa Santa Sede potesse rallegrarsi del pieno esito dei suoi sforzi in questo settore». In effetti – queste le conclusioni – la tratta dei neri, «benché notevolmente diminuita in molte parti, tuttavia è ancora esercitata da numerosi cristiani». Era dunque una riflessione moderata, quella di Gregorio XVI, che ammetteva chiaramente l'incapacità da parte della Chiesa di sradicare una pratica plurisecolare<sup>14</sup>.

Ben piú tiepide appaiono le parole utilizzate in merito alla schiavitú sulle pagine della rivista, ove al tema si accennò attraverso le vicende statunitensi fin dagli anni Cinquanta del secolo: con l'ingresso della California e del New Mexico nella Federazione, il cosiddetto compromesso del 1850 attribuiva al voto popolare la decisione relativa alla loro collocazione tra gli Stati antischiavisti oppure tra quelli schiavisti. In quel frangente i collaboratori mantenevano un atteggiamento di totale neutralità, limitandosi a sottolineare come «la questione della schiavitú tiene sempre sospesa sull'Unione Americana la minaccia di nuove turbolenze»<sup>15</sup>. Analoga indifferenza emerge nel 1851, a commento del cosiddetto *Fugitive Slave Act*, che autorizzava i cacciatori di schiavi in fuga a inseguire i *marrons* negli Stati antischiavisti del Nord e a ricondurli ai proprietari senza processo: «Le cose di qua procederebbero assai tranquille, ove non fosse l'interminabile questione degli schiavi»<sup>16</sup>. E, ancora, nel 1852 le divergenze tra il Nord e il Sud erano descritte in modo anodino, elencando la questione della schiavitú senza alcuna rilevanza rispetto ad altri temi come il libero commercio o il diritto di cittadinanza. Si spiegavano le articolazioni interne alle posizioni dei filoschiavisti e degli antischiavisti, e di questi ultimi non si mancava di

<sup>14</sup> I provvedimenti, tranne l'ultimo di Gregorio XVI, riguardavano in realtà la schiavitú degli amerindi. Cfr. P. Delpiano, *La schiavitú in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 67-68.

<sup>15</sup> *Cronache contemporanee*, in «CC», I, 1850, vol. III, p. 678.

<sup>16</sup> *Corrispondenza dagli Stati Uniti*, ivi, II, 1851, vol. VI, pp. 126-128. Sul provvedimento cfr. R. Blackett, *The Captive's Quest for Freedom: Fugitive Slaves, the 1850 Fugitive Slave Law, and the Politics of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

evidenziare la molla dell'umanità, ma al contempo anche i forti interessi economici che li guidavano nella loro battaglia<sup>17</sup>.

Neutrale la rivista fu pure in occasione della presentazione delle candidature alla presidenza degli Stati Uniti nel 1855: i giornalisti si limitarono a notare «che la quistione della schiavitù sarà il shibboleth dei due partiti»<sup>18</sup>. Pure una volta eletto il filoschiavista James Buchanan a quindicesimo presidente, il periodico delineò in modo asettico le divisioni interne al Congresso sulla questione<sup>19</sup>. La guerra civile americana costituisce naturalmente il banco di prova per misurare lo schieramento della Compagnia di Gesù nel dibattito internazionale. E occorre subito segnalare che neppure l'elezione di Abraham Lincoln alla presidenza fu accompagnata da parole di sostegno al suo progetto, volto a circoscrivere il sistema schiavista. La riflessione (in tal caso di Luigi Taparelli d'Azeglio) si concentrò invece sulla disunione della Federazione, divisa tra gli Stati «boreali» che condannavano la schiavitù e gli Stati «australi» che la difendevano. Era l'occasione per denunciare gli opposti usi della Bibbia da parte dei due contendenti: da un lato, coloro che invocavano il Pentateuco a difesa della schiavitù e, dall'altro, coloro che brandivano il Vangelo per la sua condanna. Con nessuno dei due contendenti si schierava l'autore, secondo il quale il vero elemento di debolezza statunitense non era la schiavitù, bensì la mancanza di un'unità religiosa capace di regolare la vita politica e di indicare una soluzione chiara riguardo alla presenza degli schiavi (era questo il frutto amaro della scissione fra religione e politica). A forza di predicare l'indipendenza non si trovava più un'autorità capace di vincolare un grande corpo politico come quello statunitense e il rischio era il crollo di quell'impero che era stato additato a lungo come modello di buon governo. In caso di unità sotto il mantello della religione cattolica, invece, la soluzione sarebbe stata chiara: «Rispetto alla schiavitù [...], il cattolicesimo non solo nella pratica, ma nella teorica stessa è temperatissimo. E in quanto alla pratica la storia del cristianesimo ci dice con quale moderatissima sapienza procedesse in ogni tempo la Chiesa nella grande impresa d'affrancare gli schiavi». La schiavitù, infatti, sarebbe stata mitigata dallo spirito cattolico: grazie alla carità fraterna, «il servaggio si trasforma di tratto talmente, che il padrone diventa padre, e quasi figlio lo schiavo. Ma in America è tutt'altro, è tirannia, è mostruosità». Insomma, la

<sup>17</sup> *Cronaca contemporanea. Stati Uniti*, in «CC», III, 1852, vol. X, pp. 692-701.

<sup>18</sup> *Cronaca contemporanea*, ivi, VI, 1855, vol. XII, pp. 481-483.

<sup>19</sup> *Cronache contemporanee; America*, ivi, VII, 1856, vol. IV, pp. 124-127.

soluzione proposta non era quella di abolire la schiavitù, bensì di diffondere la religione cattolica in un paese che poteva costituire un nuovo bacino di conquista delle coscienze di fronte a un'Europa perduta, in quanto troppo segnata dalla presenza di partiti e governi schierati su posizioni di laicità. Per gli Stati Uniti si stava però preparando un vero disastro, perché il governo non aveva «a sua disposizione né infallibilità per definire le dottrine, né efficacia di grazia per mitigare gl'interessi, né forza d'autorità per impedire l'anarchia». Non esisteva, insomma, nessun elemento di coesione sociale<sup>20</sup>. Se del tutto neutro fu spesso il resoconto della guerra civile nelle pagine di cronaca, ove lo stile appartiene anche al tono descrittivo tipico del genere<sup>21</sup>, in alcuni casi la trattazione si dipanava più distesamente. E vale subito la pena di evidenziare che anche alla fine della guerra civile americana, quando cioè l'emancipazione era ormai divenuta legge dello Stato ricomposto, si insisteva soprattutto sui problemi della sua applicazione. Si evidenziava infatti che la liberazione degli schiavi senza l'indennizzo dei proprietari costituiva un danno economico di grande rilevanza:

La sola emancipazione degli schiavi, senza compenso veruno pei proprietari, dee essere cagione di quasi compiuta rovina per questi, in paesi dove la proprietà fondiaria non ha quasi altro valore che quello degli strumenti che la coltivano; e finora il solo negro fu trovato capace, per temperamento e robustezza, di reggere a quel clima con quella fatica. La sola perdita dello schiavo è enorme, pel complesso dello Stato.

Sforzandosi di quantificare le perdite, si presentava il terribile bilancio della guerra per l'emancipazione, dagli uomini morti e storpiati sui campi di battaglia alla desolazione di intere province. Un problema, soprattutto, restava irrisolto:

Un carico di negri *liberi* [sic] che non vogliono lavorare e pur debbono campare e pretendono di viver bene [...]. Per soprapiù, un abisso d'odio tra i vinti e i vinti. Affè che c'è proprio da imboccare la tromba epica, per cantare tali trionfi!

La condizione degli emancipati, di fatto, era peggiorata. Così si osservava, riprendendo più o meno consapevolmente le ragioni dei filoschiavisti del secolo precedente:

<sup>20</sup> L. Taparelli d'Azeffio, *La disunione negli Stati Uniti*, ivi, XII, 1861, vol. IX, pp. 312-324.

<sup>21</sup> Le vicende furono seguite puntualmente. Cfr. per esempio *Primi effetti delle scissure fra la Carolina de mezzodi ed il Gabinetto degli Stati Uniti*, ivi, XII, 1861, pp. 630-640; *Cronaca relativa all'America*, ivi, XIII, 1862, vol. I, pp. 122-128 e pp. 379-384; *Cronaca contemporanea*, ivi, XVI, 1865, vol. III, pp. 251-256, 495-512 (un cenno all'emancipazione è alle pp. 502-503).

Ma almeno codesti negri emancipati ne stanno essi gran fatto meglio di prima? Non sappiamo se in queste ultime settimane essi abbiano cangiato natura ed abitudini; ma fino al settembre essi pareano destinati ad essere, come le misere tribù indigene de' selvaggi, vittime della libertà americana.

I redattori si servivano della stampa statunitense, da cui selezionavano e traducevano passi specifici sulla «loro vita oziosa e vagabonda». Emergevano soprattutto i diffusi pregiudizi verso gli ex schiavi e le informazioni sui pericoli della carestia legati all'abbandono delle terre, incolte per l'assenza di manodopera. Era il caso della Virginia, rispetto alla quale la notizia era tratta dal «National Intelligencer»: gli emancipati, che erano ancora significativamente definiti «schiavi», non lavoravano e i bianchi, che non ne avevano voglia prima della guerra, ne avevano ancora meno ora. Utilizzando le pagine della «Chattanooga Gazette», si delineava poi la situazione della Georgia, che versava in condizioni di miseria. Nessuna parola era dunque spesa a favore dell'emancipazione, rispetto alla quale si sottolineavano in primo luogo gli esiti negativi sul piano economico, quindi i pericolosi risvolti politici legati al sostegno offerto agli ex schiavi da alcuni governatori che avevano garantito loro un salario quotidiano impiegandoli in lavori pubblici. Il risultato era stato un ribaltamento dell'ordine sociale a cui occorreva porre rimedio:

I negri petulanti [...] imbaldanziti per la protezione del governo, trascorsero ad eccessi nefandi, rade volte contro gli antichi lor padroni, ma il più contro gli agiati loro proprietari, mettendone a sacco le case, ed abbandonandosi alle più sfrenate passioni sopra le loro donne e fanciulle, onde fu d'uopo venire poi a supplizii, per domare con il terrore la licenza. A lungo andare non pochi dei negri più avveduti sentirono che, al trarre dei conti, ne stavano meglio cogli antichi lor padroni; e s'accontentarono con loro a prezzi discreti, e tornarono alle prime abitudini con reciproca soddisfazione.

L'emancipazione – secondo un'idea diffusa negli ambienti conservatori e reazionari – non aveva affatto migliorato la situazione. Anzi: «Non è da credere che i negri emancipati fossero trattati meglio dai filantropici loro redentori, che dagli *slaveholders*, i quali sin qui ne aveano, e talvolta con modi barbari, sfruttato le forze». D'altra parte, non si mancava di mostrare le divisioni interne al campo degli abolizionisti: tutti d'accordo sull'emancipazione, ma assai divisi sugli ulteriori passi in fatto di accesso al suffragio<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> *Cose straniere. America settentrionale*, ivi, XVI, 1865, vol. IV, pp. 623-640. Tutte le citazioni sono tratte da questa cronaca.

Gli anni successivi all'abolizione della schiavitù, certo difficili, erano fotografati dai giornalisti insistendo in modo esclusivo sulle condizioni deplorevoli degli Stati del Sud sia dal punto di vista economico sia da quello della sicurezza sociale: in primo piano stavano la mancanza di mezzi economici per i bianchi e la delinquenza dei neri, che, «fedeli alle loro abitudini di oziosità, non lavorano, e pretendono pur di vivere»<sup>23</sup>.

2. *Protestanti, philosophes e rivoluzionari.* Se un tema forte si rintraccia nella rivista, esso non riguarda la condanna della schiavitù, ma semmai lo sforzo di difendere la Chiesa cattolica dalle accuse di connivenza, se non di responsabilità diretta, che le furono mosse, soprattutto dalla stampa liberale italiana e francese, almeno dagli anni Sessanta dell'Ottocento. Le pagine dei giornali in questione erano riportate, riassunte o citate, sulla «Civiltà Cattolica» ed è importante confrontare gli articoli originali con le selezioni operate dai gesuiti. Un ruolo importante in tal senso fu svolto da Valentino Steccanella, cui si deve la maggior parte degli interventi in tema di schiavitù e che espresse la posizione ufficiale della Chiesa. Nato vicino a Verona nel 1819 (e morto nel 1897), era entrato nella Compagnia di Gesù nel 1838 e nella redazione dal 1862, dopo essersi distinto in testi a difesa del potere papale e prima di approfondire la questione sociale in un'opera sul comunismo: temi, questi, di cui si occupò anche nel periodico<sup>24</sup>. Ascoltiamo le sue parole: i «nemici della Chiesa» – notava con rammarico l'autore nel 1865 – ricordavano che «di quanto si operò di bene in pro dello schiavo negro, il merito e l'onore sono della Rivoluzione, perché fece ogni cosa: la colpa, l'onta e il dispregio son della Chiesa, perché non fece nulla». Rispondendo alla critica pubblicata, in questo caso, sul «Journal des débats», Steccanella mirava a dimostrare che la tratta dei neri, preesistente alla conquista dell'America, aveva a che fare con il colonialismo portoghese ed era un affare di Stato, e non di Chiesa<sup>25</sup>. In realtà, John Lemoinne, autore dell'articolo

<sup>23</sup> *Cronaca contemporanea*, ivi, XIX, 1868, vol. IV, pp. 119-121.

<sup>24</sup> V. Steccanella, *Il clero negli attuali rivolgimenti politici*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1862; Id., *Il valore e la violazione della dichiarazione pontificia sopra il dominio temporale della S. Sede: con appendice di documenti*, Roma, coi tipi della Civiltà Cattolica, 1864; Id., *Del comunismo. Esame critico filosofico e politico*, Roma, Tipografia Poliglotta, 1882. Qualche notizia si trova in R. Ballerini, *Necrologia: il p. Valentino Steccanella d.C.d.G.*, in «CC», XLVIII, 1897, vol. X, pp. 609-611 e in G. De Rosa, *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa, 1850-1999*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1999, p. 102.

<sup>25</sup> V. Steccanella, *La tratta dei Negri*, in «CC», XVI, 1865, vol. IV, pp. 184-198.

in questione, a cui Steccanella faceva riferimento, non aveva denunciato la sola posizione della Chiesa cattolica, ma anche, più in generale, quella dell'«opinion française» che sarebbe stata piuttosto propensa a sostenere le ragioni del Sud. E aveva citato un vescovo come Félix Dupanloup pronto a denunciare «il crime de l'esclavage». Su questi aspetti Steccanella taceva, insistendo soltanto sulla critica che nel giornale francese colpiva comunque la Chiesa cattolica in modo esplicito: «Nous ne voulons pas dire que l'Eglise catholique soit favorable a l'institution même de l'esclavage, bien moins encore qu'elle justifie les abus de la force exercés sur les esclaves; tout au contraire. Mais il est de l'essence même de l'Eglise d'aimer mieux la charité que la liberté, et la tutele que l'emancipation»<sup>26</sup>.

È chiaro che il dibattito sulla schiavitù si intrecciava con lo scontro politico in atto tra gli Stati europei e la Chiesa e non era quindi privo di reciproche strumentalizzazioni, da comprendere nel quadro dei rapporti tra le forze politiche durante la cosiddetta fase liberale dell'impero bonapartista in Francia, che vedeva i cattolici all'opposizione, e dopo la nascita dello Stato nazionale in Italia. D'altra parte, la riflessione sullo stretto rapporto tra emancipazione e cristianesimo era stata avviata nella prima metà dell'Ottocento, trovando tra le voci autorevoli quella di Henri-Alexandre Wallon, autore dell'*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1847), ove quel rapporto risultava molto forte<sup>27</sup>.

Un importante obiettivo generale era quello di mostrare, da un lato, che la Chiesa cattolica attraverso il suo clero aveva sempre operato al fine di alleviare la sofferenza degli schiavi e, dall'altro, quello di accusare, in modo piuttosto esplicito, protestantesimo e paesi protestanti di averne oltremodo oppresso l'esistenza. L'attacco al mondo protestante segna molti degli articoli in tema di schiavitù (e non solo) editi sulla rivista e lascia emergere quella che possiamo definire una lunga continuità controriformistica da parte di alcuni settori del mondo cattolico italiano. La battaglia rispondeva però a un nuovo, duplice scopo: promuovere la campagna di diffusione del cattolicesimo negli Stati Uniti, terreno vergine per la conquista di nuove anime, e tutelare l'immagine del papato a fronte dei processi di secolarizzazione in corso sia entro sia fuori la penisola italiana. È una posizione,

<sup>26</sup> Autore dell'articolo edito sul «Journal des débats politiques et littéraires» (8 maggio 1865, p. 1) era John Lemoinne. Steccanella indicava la data erronea del 8 maggio 1863.

<sup>27</sup> H.-A. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris, Imprimerie Royale, 1847, 3 voll., vol. III, pp. 314-469 (nuova ed. Paris, R. Laffont, 1988).

questa, ben illustrata in un libro a cui i giornalisti di «Civiltà Cattolica» si appellaron su varie questioni, anche al di là del tema qui analizzato: *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la Civilización Europea*, pubblicato dall'apologista spagnolo Jaime Luciano Balmes (1810-1848) nel 1842, riedito e ristampato, e rapidamente tradotto in tutta Europa, sulle cui vicende varrebbe la pena di indagare<sup>28</sup>.

L'atteggiamento dei giornalisti risulta esemplare nell'attacco mosso al noto romanzo *Uncle Tom's Cabin*, edito a Boston nel 1852 da Harriet Beecher Stowe: uno dei classici della lotta abolizionista Oltreoceano. I protestanti chiacchierano e non agiscono – questo è il senso della recensione affidata alla penna di un anonimo autore –, mentre i cattolici molto avrebbero fatto per migliorare la vita degli schiavi. Il recensore si sofferma qui sulle condizioni di vita degli schiavi negli Stati Uniti per mostrare la pessima situazione, peggiore di quella degli schiavi al tempo dei pagani. A caratterizzare il sistema schiavista statunitense sarebbe il forte pregiudizio nei confronti dei neri, che li condannava «ad un eterno servaggio» proprio per la ripugnanza che le altre «razze» provavano nei loro confronti. Il cattolicesimo, per contro, avrebbe operato per «guarire la società di questa piaga cangrenosa»; e lo avrebbe fatto in modo graduale, così come occorreva procedere. Il «difetto radicale» del libro, scontato secondo il recensore, considerata l'appartenenza religiosa dell'autrice – «eterodossa (non sappiam bene se Metodista o Quachera [sic])» –, sarebbe stato proprio quello di tacere sul ruolo svolto dal cattolicesimo nella lotta contro la schiavitù, limitandosi ad «ammorbarci in quella vece con un diluvio di Bibbie». La differenza era, insomma, quella che passa tra «il fingere e il fare»<sup>29</sup>.

Gli strali contro i protestanti si rintracciano anche in interventi non legati agli Stati Uniti (1856)<sup>30</sup> e il confronto tra i due mondi segna fortemente la rivista ben al di là del tema specifico della schiavitù, a partire dal paragone

<sup>28</sup> Edito in spagnolo a Barcellona, presso José Tauló, il volume fu tradotto in italiano a Roma, Zampi, 1845. Nel 1851 su «CC» uscì una recensione della versione italiana, curata da monsignore D. Gregorio Alvarez Perez, *Il protestantesimo comparato al cattolicesimo*, Parma, Fiaccadori, 1851 e arricchita di note. Al tema della schiavitù è dedicato il vol. I, capp. XV-XIX.

<sup>29</sup> *La schiavitù in America e la capanna dello zio Tom*, in «CC», IV, 1853, vol. II, pp. 481-499 (l'articolo è anonimo; il corsivo si trova ivi). Sulla circolazione del romanzo in Italia cfr. J. Ross, *Uncle Tom's Cabin and Protestantism in Italy*, in «American Quarterly», XI, 1959, 3, pp. 416-424.

<sup>30</sup> Cfr., per esempio, G. Brunengo, *Un viaggio alle Antille*, in «CC», VII, 1856, vol. III, pp. 497-513, 593-610.

tra le missioni cattoliche e quelle protestanti<sup>31</sup>, caratterizzate le prime da «fecondità indefettibile» e le seconde da «non meno indefettibile sterilità del proselitismo eterodosso»<sup>32</sup>. Inutile dire che la battaglia contro il nemico storico vedeva in prima fila il papato, di cui i gesuiti condividevano dunque la linea. L'enciclica *Quanta cura* (8 dicembre 1864) fu riportata nella rivista sia in versione latina sia in traduzione italiana e, con essa, si pubblicò il *Sillabo*, ove tra gli errori è compreso l'indifferentismo e l'idea che «il protestantesimo non è altro che una forma diversa della medesima vera religione cristiana, nella quale egualmente che nella Chiesa cattolica si può piacere a Dio» (è l'errore n. XVIII)<sup>33</sup>.

Che il periodico non pronunciasse un'esplicita condanna della schiavitù non appare soltanto evidente agli studiosi che ne sfogliano oggi le pagine. Lo segnalavano gli stessi contemporanei, ai quali Steccanella rispondeva ancora una volta con una doppia linea strategica: attaccava i «banditori dei principi dell'ottantanove» che avevano accettato «il domma del patto sociale» di Rousseau e difendeva l'immagine della Chiesa come istituzione da sempre operosa al fine di alleviare la condizione degli schiavi. Ebbene, neppure in questo caso Steccanella esprimeva parole di condanna. Il gesuita seguiva l'insegnamento di san Paolo sui diritti e i doveri di padroni e di schiavi e, come l'apostolo, condannava non la schiavitù in sé, bensì i suoi abusi: Steccanella non elaborava un pensiero particolarmente originale, ma si rifaceva a un discorso diffuso tra i cattolici (non solo tra i gesuiti), dal citato Balmes al gesuita Antonio Angelini, autore della dissertazione *La schiavitù e la Chiesa* (Roma, Tipografia delle Belle Arti, 1862). Rivendicava la moderazione della Chiesa, la quale «non fa come i dicentisi progressisti, i quali non esitano a dettar su due piedi un codice nuovo, in acconciu di qualche interesse a loro modo, calpestando senza il menomo riguardo l'altri diritto». La sua posizione era qui esplicita: «La schiavitù, rettamente intesa, non è contraria alla natura, ma sibbene l'abuso». «Legale nel mondo quando nacque Cristo», anche se «gravissima infelicità che pesava sopra la spezie umana», la schiavitù era dunque legittima. La si poteva anche definire «meritevole della più profonda commiserazione», «dannosa in economia», «arrischiata in politica» e «di molti inconvenienti, se volete, in morale, ma non ditela un reato in se stessa»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> C. Curci, *Le missioni cristiane*, ivi, XIII, 1862, vol. III, pp. 385-399.

<sup>32</sup> Id., *La diversità dei frutti nelle missioni cristiane*, ivi, XIII, 1862, pp. 178-195.

<sup>33</sup> «CC», XVI, 1865, vol. I, pp. 5-42.

<sup>34</sup> V. Steccanella, *Il concetto morale della schiavitù*, ivi, XVI, 1865, vol. I, pp. 427-445. Cfr. anche Id., *La introduzione dei Negri in America*, ivi, XVII, 1866, vol. V, pp. 536-549.

Difesa e attacco si intrecciano saldamente in vari altri articoli dal titolo eloquente: in *La Chiesa tutrice della libertà in America*, per esempio, ove Steccanella ritornava sulle «gravi» accuse mosse dal «Journal des débats» per ribadire il ruolo giocato dalla Chiesa contro gli abusi fin dall'antichità e passare quindi in rassegna varie bolle papali, citate per dimostrare la moderazione e al contempo l'impegno della Chiesa a tutela degli schiavi. A partire dalla bolla *Inter Coetera* (1493) di Alessandro VI: atto niente affatto iniquo, perché il papa, con questo documento, aveva legittimato l'assoggettamento dei popoli soltanto «nel caso di un giusto titolo». Peraltro, erano molti i vantaggi ottenuti con la bolla in questione: essa aveva garantito che si continuassero l'esplorazione e la scoperta di nuovi mondi e aveva evitato contrasti tra Spagna e Portogallo; soprattutto, aveva permesso la diffusione del cattolicesimo nel mondo a protezione degli ultimi<sup>35</sup>.

La schiavitù degli amerindi era stata introdotta Oltreoceano dagli spagnoli e mitigata solo dalla presenza del clero. Ancora Steccanella ricordava l'azione concreta di missionari come i domenicani spagnoli Antonio de Montesinos e Pedro de Córdoba, del vescovo Bartolomé de Las Casas e, ancora, dei tanti francescani, agostiniani, padri della mercede senza nome. Insisteva poi sulle perorazioni di vari vescovi attivi nel Sud e nel Centro America, da Cartagena de Indias al Messico a Santo Domingo, nonché sulle condanne contro l'asservimento degli *indios* pronunciate nelle già citate bolle papali, da Paolo III (1537) a Urbano VIII (1639) a Benedetto XIV (1741)<sup>36</sup>. Sull'impossibilità della monarchia cattolica di ottenere risultati pesava insomma il comportamento dei *conquistadores*, mentre la Chiesa aveva sempre tentato di addolcire le catene della schiavitù grazie alla conversione, una conversione – si sottolineava – che era stata attuata nel tempo non con la violenza, bensì con «ragione» e «carità»<sup>37</sup>.

La stessa tratta dei neri, del resto, era stata introdotta per motivi non certo di carattere religioso, bensì politico ed economico. Da un lato v'era, da parte dei governi (portoghese e spagnolo), l'obiettivo di «ripopolare i propri regni» e di coltivare le nuove terre; dall'altro l'interesse di mercanti mossi dai lauti guadagni. E, laddove i regnanti avevano aperto la strada alla

<sup>35</sup> V. Steccanella, *La Chiesa tutrice della libertà in America*, ivi, XVI, 1865, vol. I, pp. 662-680.

<sup>36</sup> Id., *La schiavitù degl'Indianî combattuta dalla Chiesa*, ivi, XVI, 1865, vol. II, pp. 147-164.

<sup>37</sup> Id., *La coscienza e la Chiesa schiave nelle Indie Occidentali*, XVI, 1865, vol. II, I parte, pp. 398-417. Cfr. anche Id., *La coscienza e la Chiesa schiave nelle Indie Occidentali*, XVI, 1865, vol. III, II parte, pp. 143-159.

collaborazione con il clero cattolico, la tratta era stata mitigata (con la presenza di sacerdoti sulle navi negriere, per esempio, a garanzia dell'istruzione religiosa). Al di là delle legislazioni in vigore, a partire da *Las siete partidas*, che nel XIII secolo avevano regolamentato le relazioni tra schiavi e padroni in Aragona, «dunque, lo zelo per la religione, se non ebbe alcun influsso nell'iniziare e rassodare la tratta, ebbelo però non piccolo nel diminuirne la gravezza»<sup>38</sup>. Nel frattempo, i modelli dell'emancipazione inglese e statunitense continuavano a essere additati come negativi per gli altri paesi (come la Spagna) in cui erano in corso dibattiti sull'emancipazione perché intesi come pericolosi esempi volti a fomentare le rivolte sociali<sup>39</sup>.

Accuse, si diceva. Si tratta, in effetti, di una strategia costantemente utilizzata da Steccanella, che, come accennato, rappresentava la voce ufficiale della rivista sul tema. Se il commercio dei neri era stato introdotto dai portoghesi<sup>40</sup>, in seguito al coinvolgimento di altri paesi, esso – evidenziava il gesuita – si era enormemente accresciuto nei secoli successivi, senza che il cattolicesimo potesse opporvisi. Steccanella usava parole di compassione verso gli schiavi, di cui descriveva le pene: dai fetidi stanzoni dei forti negrieri usati dalle compagnie attive in Africa al cosiddetto *middle passage*, e poi la vita nelle piantagioni e, in particolare, le dure punizioni in caso di fuga. V'era però – sottolineava l'autore – una grande differenza tra i codici neri delle ex colonie inglesi e quelli cattolici: in quelli francesi, a partire dal *Code noir* (1685), e ancor più nei *códigos negros* spagnoli, «v'ha meno durezza nelle pene, più bontà nel trattamento, più libertà». Ma la differenza, che riguardava i diversi percorsi di affrancamento, era acuita soprattutto dalla presenza dei tanti missionari che assistevano fisicamente e spiritualmente gli schiavi fin dal loro arrivo nei porti negrieri: li curavano, fasciando loro le piaghe, e li avvicinavano alla parola di Dio per poi continuare a istruirli nella religione cattolica fino al battesimo. Questa cura delle anime aveva avuto esiti positivi e aveva creato nelle chiese un ambiente protetto, in cui padroni e schiavi potevano sedere a fianco gli uni agli altri. Grazie al clero, insomma, «la fratellanza tra i due popoli fu compita»<sup>41</sup>.

Se tra i vecchi nemici in prima fila stavano i protestanti, va detto che essi

<sup>38</sup> Id., *Le cause influenti nella introduzione della tratta*, ivi, XVII, 1866, vol. V, pp. 153-171.

<sup>39</sup> *Cose straniere*, ivi, XVII, 1866, pp. 379-380: 380.

<sup>40</sup> Sul tema della tratta Steccanella tornò in due articoli nel 1866. Il primo riguarda *I Portoghesi e la tratta nel secolo XVI* (ivi, XVII, 1866, vol. VI, pp. 155-171); il secondo si sofferma su *Le Compagnie e la tratta* (ivi, XVII, 1866, pp. 671-689), ossia sul ruolo delle compagnie commerciali.

<sup>41</sup> V. Steccanella, *Lo schiavo negro nell'America*, ivi, XVII, 1866, vol. VII, pp. 296-313.

non erano i soli. La stampa liberale, in funzione anticlericale, non mancava di commentare criticamente le tardive prese di posizione del papato e ricordava come abolizione della tratta ed emancipazione fossero un frutto più antico, legato all'azione dei rivoluzionari francesi e dei loro principi. Steccanella scatenava una battaglia frontale, dando un contributo fondamentale alla critica della tradizione *philosophique* che segnava, in generale e pesantemente, la rivista. L'articolo dal titolo eloquente *La rivoluzione e l'abolizione della tratta e della schiavitù* costituisce un attacco esplicito al «filosofismo della rivoluzione». Vari sono i *philosophes* accusati di avere avuto un coinvolgimento diretto nel commercio dei neri, a partire da Voltaire e Raynal, il quale, mentre usava «accese parole in pro de' negri», con la tratta aveva fatto «i grossi guadagni che formavano la miglior parte della sua ricchezza». L'elenco dei *philosophes* accusati includeva d'Holbach, con un uso disinvolto di passi del *Système de la nature*; Montesquieu, che in *De l'esprit des lois* «insinua sottilmente la licenza» della schiavitù; Mably, che consiglierebbe l'introduzione della schiavitù in Europa<sup>42</sup>. Fatti i conti con la tradizione *philosophique*, Steccanella volgeva lo sguardo alla *Société des amis des noirs*, sorta nel 1788, per affermare che comunque quella cultura abolizionista «non germogliò spontanea dal filosofismo francese, perché nacque in Inghilterra». Una volta trapiantata a Parigi, peraltro, si sarebbe guastata «traendo la doppia qualità della rivoluzione: l'empietà e la violenza». La Società sarebbe presto diventata la sede di pratiche «non meno legali, che delle più violente per la libertà dei negri»: avrebbe avuto un ruolo attivo nelle rivolte dei mulatti e dei neri offrendo «consigli e maneggi improvvidi, violenti, ruinosi». Steccanella seguiva l'operato dell'Assemblea costituente per trasformare, nella sua narrazione, il vivace dibattito del 27 giugno 1789 nelle «poche ciance di alcuni sopra i negri schiavi» e per dimostrare che sul «diritto dei negri» prevalse a lungo «l'utile dei coloni e dei trafficanti», a tutto vantaggio degli armatori francesi. Il gesuita riassumeva anche l'operato dell'Assemblea legislativa: il provvedimento del 4 aprile 1792, che riconosceva l'uguaglianza dei diritti civili e politici dei bianchi e dei liberi

<sup>42</sup> Stranamente Bonazza, *Abolitionism*, cit., p. 81, scrive invece che «the Catholic journal acknowledged Britain as the first fully committed abolitionist country while also paying homage to the French lumières. It praised Voltaire, Raynal, d'Holbac [sic] and Montesquieu as fathers of the revolution» (la frase in corsivo non è condivisibile). Sui legami tra il «filosofismo» e la rivoluzione è fondamentale L. Guerci, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008.

di colore, era per lui il segno della volontà di mantenere le colonie, a fronte dell'insurrezione di Saint-Domingue, piuttosto che un atto di giustizia. La ricostruzione aveva un intento assai critico: si sottolineavano la lentezza e le titubanze con cui si era giunti al provvedimento del 4 febbraio 1794 da parte della Convenzione, che aveva abolito la schiavitù in tutte le colonie francesi: una decisione, questa, che «i moderni figli della Rivoluzione non rifiniscono di vantare e di gittarlo in viso alla Chiesa. Ma nel medesimo tempo si guardano bene dal farci sapere le cagioni, onde furono indotti ad un tale atto di umanità quei feroci, che aveano insozzato con un diluvio di sangue fraterno il suolo della Francia, e gavazzato a guisa di belve in quello della famiglia reale». La Convenzione – affermava Steccanella – era stata costretta a quell'atto dalla rivolta degli schiavi, che «si erano acquistata la libertà colla forza delle armi» (un aspetto, questo, su cui insiste oggi una parte della storiografia)<sup>43</sup>. Quella libertà, però, di lì a poco non sarebbe più stata difesa, visto che la tratta e la schiavitù sarebbero state rapidamente reintrodotte durante il «Tribunato», così definito senza riferimenti cronologici e senza citare Napoleone, che veniva ricondotto nell'alveo della Rivoluzione<sup>44</sup>.

Un secondo articolo – *L'abolizione della tratta e della schiavitù* – si apre riassumendo la questione con una frase lapidaria: «L'abolizione della tratta e della schiavitù non appartiene né al filosofismo incredulo né alla rivoluzione». Si trattava di mostrare nuovamente i meriti della «religione» in generale e del «cattolicesimo» in particolare. Steccanella – che si rifaceva qui all'opera *L'abolition de l'esclavage* (1861) di Augustin Cochin – non negava il ruolo di protestanti come Granville Sharp (1735-1813) e William Wilberforce (1759-1833) e quindi della cultura del Vangelo (in precedenza aspramente criticata) nell'abolizione sia della tratta nel 1807 sia della schiavitù nel 1833. Evidenziava poi l'azione svolta a livello internazionale dall'Inghilterra. Era l'occasione per attaccare la tradizione liberale francese e americana: si ribadiva la lentezza di Stati come la Francia, che era stata infine risvegliata dall'esempio inglese, ma soprattutto «scossa dalla condanna della tratta, pronunziata da Gregorio XVI». Quella tradizione, che derivava dal «filosofismo», aveva coperto di cadaveri il Sud degli Stati Uniti e gettato

<sup>43</sup> Cfr. almeno *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, ed. by D.P. Geggus, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.

<sup>44</sup> V. Steccanella, *La rivoluzione e l'abolizione della tratta e della schiavitù*, in «CC», XVII, 1866, vol. VII, pp. 549-565.

in miseria padroni e schiavi. Se l'anglicanesimo inglese deteneva un primato sul piano legislativo, il cattolicesimo poteva comunque vantare una primazia: «Il cattolicesimo attese coll'opera e cogli scritti al miglioramento dei negri dalla loro introduzione in America senza mai cessare appresso, quando il protestantesimo non vi pensò che un secolo e mezzo dopo e cogli scritti soltanto»<sup>45</sup>.

3. *Una svolta antischiavista?* Un secondo momento di forte coinvolgimento della rivista nel dibattito risale agli anni Ottanta dell'Ottocento ed è legato alle ultime emancipazioni sudamericane. Le vicende cubane, nel 1880, furono seguite con attenzione, ma senza un'esplicita presa di posizione: dalla presentazione alle Camere del disegno di legge per l'abolizione della schiavitù all'approvazione del provvedimento<sup>46</sup>. A prevalere, tuttavia, in quel torno di tempo fu piuttosto la messa in guardia dai rischi dell'emancipazione. L'anno successivo, in occasione dell'attentato ad Alessandro II (marzo 1881), la rivista intervenne sull'abolizione della servitù in Russia: non per sostenere la precedente scelta dello zar (1861), bensì per mostrare che quella scelta aveva già prodotto esiti nefasti. Si giunse persino a richiamare le profezie di Joseph De Maistre, le cui parole servivano a dimostrare proprio i pericoli dell'emancipazione: «Sarà dapprima una moda, poi una passione, poi un vero furore. La legge comincerà, e la ribellione farà il resto». Privi di guida, i servi sarebbero passati dalla superstizione all'ateismo e «dall'obbedienza passiva ad una operosità sfrenata ed infrenabile». E l'emancipazione dei servi in Russia aveva già prodotto il suo cancro, come mostrava l'esistenza della «setta dei nihilisti», responsabile dell'attentato allo zar<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Id., *L'abolizione della tratta e della schiavitù*, ivi, XVII, 1866, vol. VIII, pp. 15-34. Steccanella citava qui i due periodici alla cui riflessione reagiva: l'«Opinion nationale» (18 luglio 1865) e l'«Indépendance belge» (n. 291, 1865), ove si riconducevano abolizionismo ed emancipazione alla «Rivoluzione e a' suoi principi». Augustin Cochin aveva dichiarato esplicitamente le radici religiose del suo stesso emancipazionismo e riconosciuto il ruolo svolto in tal senso da uomini come Wilberforce (ma anche come l'abate Henri Grégoire), accusando i rivoluzionari francesi di avere escluso ogni riferimento alla religione: A. Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, Paris, Jacques Lecoffre, 1861, 2 voll., vol. I, *Introduction*, pp. III-XXXVII: XV, XXXIII-XXXIV e p. 16.

<sup>46</sup> *Cronaca contemporanea. Cose straniere*, in «CC», XXXI, 1880, vol. I, pp. 117-119 e 254; *Cronaca contemporanea. Cose straniere*, ivi, XXXI, 1880, vol. IV, p. 487.

<sup>47</sup> *Previsioni politiche, avverate, del conte Giuseppe De Maistre circa l'emancipazione dei servi e l'applicazione dei principi liberali in Russia*, ivi, XXXII, 1881, vol. VII, pp. 109-112.

Un anno importante è certamente il 1888, che coincide con la prima presa di posizione ufficiale contro la schiavitù da parte della Chiesa cattolica: espressa nell'enciclica *In plurimis* (5 maggio 1888), indirizzata da Leone XIII ai vescovi brasiliani, essa fu subito edita sulla rivista in latino, priva di traduzione, a dimostrazione dello stile elevato improntato all'antico a cui i gesuiti erano ancora fedeli a fine Ottocento e del ruolo di mediazione del clero sul quale essi puntavano. L'enciclica – su cui vale la pena di spendere qualche parola – fu emanata in concomitanza con l'abolizione della schiavitù stabilita in Brasile quell'anno con la *Lei Aurea*, firmata dalla principessa Isabella il 13 maggio 1888. Il papa aveva un obiettivo preciso: non tanto condannare con forza la schiavitù, bensì elogiare lo Stato brasiliano per avere sradicato una pratica contraria «a quanto in principio era stato stabilito da Dio e dalla natura». Si trattava di dimostrare che la scelta del governo brasiliano era «ispirata alla misericordia cristiana». In effetti, l'enciclica insisteva sul ruolo svolto dal cristianesimo e dalla Chiesa cattolica in particolare nel mitigare le dure condizioni di vita degli schiavi. La posizione, per certi aspetti, non mutava: Leone XIII si rifaceva a san Paolo, che aveva insegnato diritti e doveri a padroni e servi, accomunati dalla fraternanza della religione, ma chiaramente subordinati gli uni agli altri. Ciò che importava era non condividere responsabilità. La Chiesa non aveva colpe ché i colpevoli erano i veri creatori del sistema schiavista: a partire dai filosofi pagani, i quali avevano legittimato la schiavitù come «necessaria condizione di natura». Emergevano qui due diversi trattamenti riservati agli schiavi: quello «pagano», che appariva «crudele e vergognoso», e quello «cristiano», definito «assai mite e pieno di rispetto». Certo, la Chiesa non era mai intervenuta direttamente a favore dell'emancipazione immediata, ma aveva operato per educare gli schiavi al cristianesimo attraverso il battesimo e per reprimere così ogni possibile «violentia seditione». Forti, nei decenni della cosiddetta questione sociale, erano i timori relativi a eventuali scontri fra le classi. Bisognava sopprimere la schiavitù «senza alcun sommovimento sociale», e gli ex schiavi dovevano impegnarsi a non confondere «la libertà con la sfrenata licenza»<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> L'enciclica fu edita nella sezione di *Cronaca contemporanea*, ivi, XXXIX, 1888, vol. X, pp. 641-657. La traduzione si trova al seguente indirizzo: <[https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_05051888\\_in-plurimis.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html)> (ultima consultazione: 27 giugno 2022).

Di grande interesse è soprattutto la riflessione che i gesuiti offrirono dell'enciclica, insistendo sulla commozione di Leone XIII di fronte al provvedimento brasiliano, con l'obiettivo di rafforzare l'attribuzione di quell'emancipazione al ruolo della Chiesa cattolica: in Brasile, infatti, si era voluto

legare il ricordo del Giubileo sacerdotale di Leone XIII ad un anno di umanità durevole, procurando l'emancipazione di non pochi schiavi [...]. Il papa non poteva non rimanerne commosso, perché non si potea immaginare un omaggio migliore che questo di servirsi del suo nome per dare il titolo a un sì gran favore e per farlo segno a tanta riconoscenza. La commozione adunque del suo cuore paterno è stata l'ispiratrice dell'ammirabile lettera pontificia all'episcopato brasiliano.

Ma Leone XIII aveva fatto di più perché con la sua enciclica aveva offerto un'altra testimonianza dell'opera della Chiesa a tutela della dignità dell'uomo: ennesima prova dello schierarsi da parte dell'istituzione, attraverso i secoli, a fianco dei deboli.

Egli ha trovato modo di illuminare di nuova luce l'atto generoso e cristiano dei buoni brasiliani, collegandolo alla perpetua provvidenza della Chiesa, di modo che, rannodato questo legame storico e dottrinale fra il beneficio arrecato agli schiavi del Brasile e i lunghi servigi apportati progressivamente dal Vangelo a tutti gli schiavi, i liberatori recenti appaiano continuatori di un'immensa opera unica, cioè il lavoro indefeso della Chiesa attraverso i secoli per la dignità e la libertà dell'uomo. Tal è il concetto e il valore della stupenda Enciclica *In plurimis*. La quale non è soltanto un documento religioso, ma una pagina altresì fra le più sfogoranti nel libro della civiltà.

Tutt'altro, insomma, che quell'atto di «calcolata politica, o un semplice sfogo di vanità», come voleva la stampa liberale anticlericale per «scemarne il merito»<sup>49</sup>. L'enciclica fu dunque divulgata nella penisola italiana (anche) grazie agli interventi editi nella «Civiltà Cattolica», ove permaneva la sostanziale ambiguità del documento papale, tra il richiamo a san Paolo e l'idea che la schiavitù fosse da sempre contraria all'insegnamento di Cristo. Certo è, comunque, che da quel momento in poi, ossia dalla pubblicazione dell'enciclica di Leone XIII, la Chiesa si impegnò alacremente nell'opera antischiavista avviata in Africa: ancora una volta azioni, si potrebbe dire, e non troppe dichiarazioni di principio. La rivista funzionò allora come strumento di comunicazione dell'operato della Chiesa cattolica contro la schiavitù, che divenne uno dei terreni di incontro tra colonialismo e mis-

<sup>49</sup> L'intervento *Lettera di Leone XIII all'episcopato brasiliano* compare nella sezione *Cose romane*, in «CC», XXXIX, 1888, vol. X, pp. 740-741.

sioni<sup>50</sup>. Nello stesso 1888 si segnalirono la generosità del papa, che aveva elargito una somma ingente per combattere la tratta dei neri, e la sua corrispondenza con Charles-Martial-Allemand Lavigerie<sup>51</sup>. L'azione antischiavista del cardinale fu seguita con particolare attenzione, pubblicizzando, per esempio, le conferenze da lui tenute nel 1889 nella chiesa del Gesù di Roma<sup>52</sup>. Fu altresì pubblicata la lettera di Leone XIII all'arcivescovo di Colonia, Filippo Krementz, su questione sociale e abolizione della schiavitù, in cui si mostrava quanto stesse a cuore al papa «la sorte infelice tanto degli operai quanto dei poveri schiavi»<sup>53</sup>.

Si comunicava poi che Leone XIII aveva ricevuto in udienza il Comitato centrale antischiavista italiano e si segnalava la benedizione del pontefice al Congresso svoltosi a Parigi contro la schiavitù africana, nonché le udienze da lui accordate al cardinale Lavigerie e ad altri cattolici attivi in Africa<sup>54</sup>. E, ancora, nel 1891 la rivista pubblicò l'enciclica di Leone XIII *Catholicae ecclesiae* a tutti i vescovi del mondo cattolico sull'abolizione della schiavitù (20 novembre 1890). In questo documento – edito in latino, senza traduzione italiana – la Chiesa condannava esplicitamente la schiavitù, con particolare riferimento all'Africa, e sollecitava il diffondersi del cattolicesimo per la conquista spirituale del Continente nero. Si insisteva sul fatto che la Chiesa cattolica «quasi nulla ebbe più a cuore, fin dalle sue origini [...] che di vedere abolita e totalmente eliminata la schiavitù, che sotto un giogo crudele teneva moltissimi fra i mortali [...]. La Chiesa prese nelle proprie mani la causa negletta degli schiavi, e fu la garante imperterrita della libertà, sebbene, come richiedevano le circostanze e i tempi, si impegnasse nel suo scopo gradualmente e con moderazione». Numerose bolle, pubblicate

<sup>50</sup> Cfr. L. Ceci, *Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e Islam in Somalia (1903-1924)*, Roma, Carocci, 2006. Lavigerie divenne cardinale nel 1882, elevato alla porpora da Leone XIII. Cfr. F. Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain et l'Europe, 1868-1892*, Paris, de Boccard, 1971.

<sup>51</sup> *Il papa e il cardinale Lavigerie*, in «CC», XXXIX, 1888, vol. XII, pp. 493-494.

<sup>52</sup> «CC», XL, 1889, vol. I, p. 220. Lavigerie ebbe un ruolo importante nella fondazione della Società antischiavista italiana, su cui cfr. L. Ettorre, *La Società Antischiaffista d'Italia (1888-1937)*, in «Studi Storici», L, 2012, 3, pp. 693-720 e A. Di Meo, *L'Antischiaffismo. Storia della Società Antischiaffista Italiana e delle sue pubblicazioni (1888-1937)*, Roma, Ginevra Bentivoglio Editoria, 2017.

<sup>53</sup> *Lettera di Leone XIII all'arcivescovo di Colonia sulla questione sociale e l'abolizione della schiavitù*, in «CC», XLI, 1890, vol. VI, pp. 489-491, ove si insisteva sulla necessità di abolire la schiavitù nel continente nero «colla luce del Vangelo e non con le baionette ed i cannoni» (la lettera, come in altri articoli, era tratta dall'«Osservatore romano»).

<sup>54</sup> «CC», XLI, 1890, vol. VIII, pp. 226, 227-228, 360-361.

da vari papi, avevano lasciato un'eredità così «gloriosa» da non poter essere ripudiata, «per cui – continuava Leone XIII, riflettendo sulla sua recente politica – non abbiamo tralasciato alcuna occasione che ci si offrisse di biasimare apertamente e di condannare questo flagello della schiavitù». Il pontefice ricordava l'enciclica del 5 maggio 1888, con la quale – specificava – «abbiamo dimostrato quanto la schiavitù si opponga alla religione ed alla dignità dell'uomo». Le testimonianze di chi in passato aveva conosciuto le vicende della tratta in Africa e le conferme recenti degli esploratori della zona equatoriale avevano spinto la Chiesa a intervenire direttamente. Di qui l'incarico dato al cardinale Lavigerie di diffondere la parola del papato, «di andare per le principali città dell'Europa a far conoscere l'ignominia di questo turpissimo mercato e ad indurre i principi e i cittadini a portare soccorso a quelle infelissime popolazioni». La Conferenza di Bruxelles del 1890 e il Congresso parigino del 1900 erano la prova che «la causa dei Negri sarà difesa con quella energia e quella costanza che richiede la mole delle sciagure da cui quei miseri sono oppressi». Accanto alla «cura di difendere la libertà» v'era «un'altra cura più grave», che riguardava la diffusione del Vangelo in Africa per illuminare «quelle popolazioni giacenti nelle tenebre e oppresse da cieca superstizione, affinché diventino con noi partecipi dell'eredità del regno di Dio». Condanna della schiavitù ed espansione del cattolicesimo in Africa erano due facce della stessa medaglia<sup>55</sup>.

La rivista illustrava poi la successiva collaborazione tra il Brasile e il papato, il quale, nel 1892, giunse a donare la rosa d'oro al governo brasiliano<sup>56</sup>, un riconoscimento tributato ai sovrani cattolici che si fossero distinti per particolari meriti in campo religioso. Da quel momento «La Civiltà Cattolica» fu improntata a sostenere le ragioni dell'antischiavismo e ad avallare al contempo la ricostruzione del lungo passato antischiavista della Chiesa. Questa rilettura della storia trovò espressione in particolare nell'intervento affidato, nel 1903, alle parole del gesuita napoletano Salvatore Maria Brandi (1852-1915), che, tra l'altro, aveva avuto un'esperienza di studio e di lavoro negli Stati Uniti. Nell'articolo *Il papato e la schiavitù*<sup>57</sup> Brandi ri-

<sup>55</sup> L'enciclica fu pubblicata in latino, in «CC», XLII, 1891, vol. IX, pp. 5-9. La traduzione italiana si trova al seguente indirizzo: <[https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_20111890\\_catholicae-ecclesiae.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html)> (ultima consultazione: 27 giugno 2022).

<sup>56</sup> «CC», XLIII, 1892, vol. III, pp. 111-112.

<sup>57</sup> S.M. Brandi, *Il papato e la schiavitù*, ivi, LIV, 1903, vol. X, pp. 545-561 e 677-694. Brandi fu chiamato a collaborare alla rivista da Leone XIII nel 1891 e dal 1905 ne fu il

spondeva alle critiche mosse da uno scrittore «notoriamente massone» (così lo si definiva senza citarne il nome) in due articoli editi sul quotidiano «*La Tribuna*», in occasione del primo Congresso antischiavista italiano svoltosi a Roma in quello stesso anno. L'autore, Domenico Orano (1873-1918), scrittore anticlericale, in seguito consigliere comunale a Roma vicino alla giunta radicale di Ernesto Nathan, negava il ruolo della Chiesa nell'abolizione della schiavitù, una pratica che, anzi, a suo giudizio avrebbe prosperato proprio all'ombra del Vaticano<sup>58</sup>. Ergendosi a difesa del papato, Brandi – che rielaborava testi, già qui citati, quali *L'abolition de l'esclavage* di Cochin e *Il protestantesimo comparato al cattolicesimo* di Balmes – distingueva, in realtà, due significati del termine «schiavitù», che furono e sono spesso intercambiabili<sup>59</sup>: «Se la dipendenza è totale e riguarda non solo le opere, ma eziandio la persona o l'essere dell'uomo, si ha la schiavitù (*captivitas*) propriamente detta». «Se poi la dipendenza è parziale e si restringe alle sole opere obbligate in perpetuo, si ha la schiavitù, in senso mite, che con vocabolo appropriato meglio dicesi servitù». In questo caso, «egli [il servo] non può più disporre liberamente delle sue opere; ritiene però intatti i diritti essenziali alla natura umana, e il suo padrone, pur usando e ordinando in bene proprio le fatiche di lui, è tenuto di rispettare quei diritti, osservandone i corrispettivi doveri». La prima forma – affermava Brandi, mostrando la svolta antischiavista della rivista –, ossia la schiavitù in senso stretto, quella in cui «l'uomo si tramuta meramente in cosa e mezzo di utile altrui, quasi bruto o ente inanimato» era condannata in quanto «profondamente iniqua e del tutto contraria alla legge di natura». Era la forma classica della schiavitù, «propria del paganesimo», in cui lo schiavo non era una persona,

direttore. Cfr. M. Malgeri, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 14, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, <

<sup>58</sup> Sull'articolo di Brandi ha richiamato l'attenzione Ceci, *Il vessillo*, cit., p. 54, segnalando che l'autore rispondeva in modo polemico all'opera di Domenico Orano, *Il Papato e la schiavitù*, edita dapprima sulla «*Tribuna*», giornale fondato nel 1883 da esponenti della Sinistra storica. Orano esprimeva sdegno per il fatto che la Chiesa avesse condannato la schiavitù dopo secoli di connivenza con i poteri politici e «non in nome del principio umanitario, ma in nome del principio confessionale». L'autrice ricorda giustamente il rilancio dell'azione di condanna della massoneria, su cui si rinvia a G. Miccoli, *Leone XIII e la massoneria*, in «*Studi Storici*», XLVII, 2006, 1, pp. 5-64.

<sup>59</sup> Cfr. R. Sarti, *Slaves, Servants and Other Dependent People: Early Modern Classifications and Western Europe's Self-Representation*, in *Labour Laws in Preindustrial Europe: Coercion and Regulation of Wage Labour c. 1350-1850*, ed. by T. Lambrecht, J. Whittle, Woodbridge, Suffolk, Boydell and Brewer, in corso di pubblicazione.

ma «una *res* del padrone». A questa forma la Chiesa si era opposta fin dalle origini considerandola una violazione del diritto di natura e garantendo la dignità umana agli schiavi. Brandi evidenziava, ancora una volta, come l'opposizione della Chiesa fosse stata condotta «senza strepito, senza pompa, senza turbamenti politici»: «a grado a grado», per usare le parole del gesuita. Rispondendo e screditando i nemici, Brandi giustificava così il silenzio dell'istituzione: lo riempiva di pratiche che, a suo giudizio, valevano più delle parole; la Chiesa aveva tacito sí, ma aveva attuato interventi concreti a favore degli schiavi, mentre i teorici si erano abbandonati a inutili riflessioni prive di riscontro nella realtà della vita quotidiana. Quel silenzio, insomma, non creava imbarazzo perché era stato funzionale all'azione.

La seconda forma di schiavitú, quella del servaggio, non era invece contraria al diritto naturale. Anzi, era stata ammessa dalla Chiesa fino al Medioevo: con limiti precisi però, nel senso che era legittima solo quando traeva «la sua origine in un titolo onesto», ossia, secondo i tre casi previsti dal diritto romano, dalla volontaria soggezione di un cittadino a un altro (libera scelta), da una pena giudiziaria comminata a un colpevole secondo il codice penale e dal diritto di guerra. Una volta distinte le tipologie, Brandi però – non senza contraddizioni e in modo (volutamente?) ambiguo – tentava di dimostrare che, a ben vedere, la Chiesa aveva sempre condannato non solo la schiavitú illecita, ma anche quella lecita perché quest'ultima, oltrepassando «spesso i limiti dell'equo e del giusto», si trasformava a al punto che «la condizione del *servo* era di sovente in pratica equiparata a quella dello *schiaovo*».

Ciò che gli interessava soprattutto era dimostrare che le insistenti accuse mosse alla Chiesa di non avere «mai levato la voce contro la schiavitú» erano del tutto infondate. Presentava i citati documenti di Paolo III (1537), Urbano VIII (1639) a Benedetto XIV (1741) come atti di condanna contro la schiavitú non soltanto degli amerindi, ma anche dei neri, cosa del tutto infondata, come hanno mostrato ormai vari studiosi<sup>60</sup>. Altri atti li lasciava nella penna, affermando con abilità retorica, che «non la finiremmo così presto se volessimo qui trascrivere tutti gli atti de' pontefici de' primi diciotto secoli [...]. Se sui secoli precedenti la sua riflessione è assai poco convincente, sull'Ottocento il gesuita aveva buon gioco. Non mancava però di usare ambiguumamente le parole «tratta» e «schiavitú», ricordando l'impegno contro la tratta assunto al Congresso di Vienna da Pio VII (peraltro su

<sup>60</sup> Cfr. in particolare Adiele, *The Popes*, cit., pp. 249 e sgg.

sollecitazione britannica): un papa che «per togliere da ogni terra cristiana *la vergogna della schiavitù* [...] interpose più volte i proprii officii presso i sovrani d'Europa [...] [e] li indusse a far cessare finalmente il traffico dei negri». Così la lettera apostolica *In Supremo* (1839) di Gregorio XVI era citata al fine di dare continuità alla storia del papato: quel papa era «animato dallo stesso spirito di religione e carità che animava i suoi antecessori». A Leone XIII, infine, erano attribuite «grandi benemerenze»: la sua lettera enciclica *In plurimis* (1888) appariva «una pagina altresì fra le più sfolgoranti nel libro della civiltà cristiana, promossa dal pontificato romano»<sup>61</sup>.

In conclusione, studiare la schiavitù attraverso le pagine della «Civiltà Cattolica» permette di cogliere la posizione del papato nei decenni segnati dal vivace dibattito internazionale sulla questione: dietro il silenzio dell'istituzione, rotto nel 1888 con l'enciclica di Leone XIII, non vi erano soltanto dubbi e titubanze, bensì il peso di una pluriscolare accettazione, la stessa che, del resto, aveva segnato a lungo governi europei e americani. Il problema della schiavitù, nella rivista dei gesuiti, fu sempre affrontato in modo funzionale a combattere una triplice battaglia: contro la tradizione politica liberale francese, verso cui Napoleone III si stava riorientando, contro la repubblica statunitense e contro il protestantesimo, antico nemico che non era più colpevole di diffondere il morbo dell'eresia, bensì di costituire la sorgente cui attingevano gli anticlericali propensi al processo di secolarizzazione. V'erano poi nemici più lontani: i *philosophes* e i rivoluzionari dell'89, accusati di non essere stati davvero schierati contro la schiavitù: i primi avevano elaborato teorie, ma erano stati del tutto incapaci di organizzare interventi volti ad alleviare la condizione degli schiavi<sup>62</sup>, e i secondi erano stati costretti dagli eventi a prendere misure di scarsa durata. Potrebbe apparire una battaglia vincente, quella combattuta allora dai gesuiti, tale è la forza retorica da loro impiegata. In realtà, sembra piuttosto una risposta di retroguardia che nasceva dalla sensazione di accerchiamento e dal tentativo di difendere un primato esaurito.

Nel corso del Novecento la Chiesa non ha mancato di impegnarsi nella lotta contro la tratta degli esseri umani, ma a distanza di più di un secolo quel silenzio non si è mai tradotto in un'esplicita assunzione di responsabilità. Non bastano infatti le parole pronunciate nel 1992 da Giovanni Paolo

<sup>61</sup> Brandi, *Il papato e la schiavitù*, cit.

<sup>62</sup> È questo un tema caro all'odierna storiografia post-coloniale. Cfr. P. Delpiano, *Schiavi, illuministi, storici*, in «Rivista storica italiana», CXXVIII, 2016, 3, pp. 891-920: 909-919.

II, in visita alla *Maison des esclaves* dell'isola di Gorée, il quale ha parlato della schiavitù come di «un dramma della civiltà che si diceva cristiana». Né quelle che papa Francesco ha affidato all'enciclica *Laudato si'* (settembre 2017), ove ha lodato l'attività dei missionari a tutela della «dignità umana» che avrebbero cercato di contrastare l'attività dei commercianti di schiavi<sup>63</sup>. Richieste di fare pubblicamente i conti con il proprio passato schiavista giungono, non a caso, dallo stesso clero cattolico, segno di un dialogo interno alla Chiesa e della sostanziale divergenza tra la posizione delle gerarchie e la sensibilità dei singoli pastori: è stato un prete di origine africana come Pius Onyemechi Adiele a chiedere al papato di riconoscere le colpe della Chiesa anche nella vicenda della schiavitù, rinunciando a quella «culture of amnesia», frutto di pratiche di autocensura interne all'istituzione<sup>64</sup>. Bisogna invece evidenziare che, nel quadro del dibattito e della politica sulle riparazioni per la riduzione in schiavitù che ha coinvolto il governo statunitense<sup>65</sup>, alcune università gesuitiche con questa vicenda hanno iniziato a fare i conti, come mostra la Georgetown University, che ha riconosciuto le sue responsabilità e ha offerto facilitazioni di ingresso ai discendenti degli schiavi<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. <[https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)> (ultima consultazione: 27 giugno 2022).

<sup>64</sup> Adiele, *The Popes*, cit.

<sup>65</sup> Cfr. A.L. Araujo, *Reparations for Slavery and the Slave Trade: A Transnational and Comparative History*, London, Bloomsbury Publishing, 2017. Cfr. anche G. Turi, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell'emancipazione dall'età moderna a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 23 e sgg.

<sup>66</sup> Cfr. <<https://uadmissions.georgetown.edu/applying/submitting/>> (ultima consultazione: 27 giugno 2022). Sulla questione del riconoscimento delle responsabilità da parte della Chiesa cattolica e sullo stesso coinvolgimento dell'istituzione sto svolgendo una più ampia ricerca, di cui ho qui anticipato alcuni risultati.